EILFTES PROGRAMM

DER

VANGL. FÜRSTENSCHULE

ZU PLESS.

HERAUSGEGEBEN VON DEM

DIRECTOR DR. SCHÖNBORN.

INHALT:

1. ZUR ERKLÄRUNG VON PLATOS CHARMIDES.
2. SCHULNACHRICHTEN.

PLESS, 1884.
DRUCK VON A. KRUMMER.

ZUR

ERKLÄRUNG

VON

PLATOS CHARMIDES

VON

DR. E. SCHÖNBORN.

Zu einem feststehenden und allgemein anerkannten Urtheil über Ziel und Bedeutung des Platonischen Charmides ist es bis jetzt noch nicht gekommen. Die Ansicht, dass dieser Dialog, ebenso wie die übrigen ungefähr zu derselben Zeit geschriebenen Gespräche Platos, ein ziemlich unbedeutendes Werk des grossen Philosophen sei, wird bis zum heutigen Tage von gründlichen Kennern der griechischen Philosophie vertreten, während andrerseits auch die entgegengesetzte Meinung, dass wir im Charmides eine Schrift von tiefem philosophischen Gehalte besitzen, zahlreiche und begeisterte Anhänger findet. Zwar kann kein Verständiger mehr dem absprechenden Urtheile Ast's beistimmen, der in den Erörterungen des Sokrates und seiner Gegner nur „eristisches Geschwätz" sieht und deshalb den Dialog als unecht verwirft; aber Zeller bleibt auch in der neuesten Auflage seiner Geschichte der griechischen Philosophie bei der Ansicht stehen, dass sich im Charmides „eine gewisse Unreife des wissenschaftlichen Verfahrens nicht verkennen lasse" und dass „die Masse des mimischen Beiwerks mit der Magerkeit des philosophischen Inhalts in keinem Verhältniss stehe*). Den entgegengesetzten Standpunkt vertreten Schleiermacher, C. Fr. Hermann und Steinhart. Der Steinhart'schen Auffassung schliesst sich im Wesentlichen ausser Stallbaum (2. Auflage) und Susemihl auch Bonitz an, der sich jedoch gegen die Idee des Wissens vom Wissen ablehnend verhält.**)

Es empfiehlt sich die Ansicht Steinhart's zuerst einer Besprechung zu unterziehen, nicht nur weil sie den meisten Beifall gefunden hat, sondern auch weil sie die consequenteste ist. Der Dialog schliesst bekanntlich mit einem negativen Ergebniss; der gesuchte Begriff der *σωφροσύνη* ist nicht gefunden worden, Sokrates hat alle Versuche, welche Charmides und Kritias gemacht haben, den Begriff zu bestimmen, als misslungen zurückgewiesen. Steinhart meint nun, „dass es Plato mit dem plötzlichen Abbrechen der Untersuchung und der Verwerfung alles Gefundenen nicht Ernst sein kann." Er glaubt, dass „der Ertrag der Untersuchung nicht in einem einzelnen Satze liege, sondern durch den ganzen Dialog zerstreut sei und durch eine alle Seiten desselben zusammenfassende Construktion gewonnen werden müsse." Demnach findet er das Wesen der Sophrosyne „nicht gerade in der zuletzt gefundenen Formel allein, sondern auch in den übrigen Erklärungen, die nicht schlechthin aufgegeben, sondern nur in ihrer einseitigen Beschränkung verworfen wurden" und fasst das Ergebniss des Dialogs in den Worten zusammen: „Die Sophrosyne ist jene Gesundheit der Seele, von welcher Sokrates im Eingange in so schönen Worten redet; sie äussert sich im Leben als ruhige, massvolle Haltung; sie wirkt in der Seele züchtige Bescheidenheit,

*) Die Philosophie der Griechen, III. Aufl., Bd. II., Abtheil. I., p. 449.
**) Bonitz: Platonische Studien. II. Aufl. pag. 228 ff.

Mässigkeit, Ehrfurcht vor dem Heiligen; sie ist weise Selbstbeschränkung im Handeln, indem sie Jeden das Seinige thun lehrt; dieses Thun des Seinigen ist aber nichts als die strengste und treueste Pflichterfüllung, es ist das Thun des Eigenen, also des Guten; sie ist ferner selbstbewusstes, wissendes Thun, sie ist das Wissen des Wissens, insofern der wahrhaft Besonnene nicht blos weiss, was er thut und warum er es thut, sondern auch der Gründe dieses Wissens sich bewusst geworden ist; sie ist endlich selbstbewusstes Wissen vom Guten."

Dass die vorstehende Bestimmung alle wesentlichen Merkmale enthält, welche sich die Griechen in dem Begriffe der Sophrosyne vereinigt dachten, wird Niemand leugnen wollen. Eine andere Frage aber ist, ob diese Begriffserklärung dem Inhalte des Dialoges entspricht.

Auf die Frage des Sokrates, was die Sophrosyne sei, antwortet Charmides: *ὅτι οἱ δοκοῖ σωφροσύνη εἶναι τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ, ἔν τε ταῖς ὁδοῖς βαδίζειν καὶ διαλέγεσθαι καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὡσαύτως ποιεῖν. καί μοι δοκεῖ, ἔφη, συλλήβδην ἡσυχιότης τις εἶναι ὃ ἐρωτᾷς.*

Aus dieser Antwort gewinnt Steinhart das consekutive Merkmal: ruhige massvolle Haltung im Leben. Die letzten Worte aber, in denen Charmides seine Erklärung zusammenfasst, *ἡσυχιότης τις,* sowie die Zusammenstellung des *κοσμίως* mit *ἡσυχῇ* zeigen deutlich, dass Plato der Gedanke an das Massvolle fern gelegen hat. Charmides sieht das Wesen der Sophrosyne lediglich in dem ruhigen Thun. Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich die Widerlegung des Sokrates erklären, der nachweist, dass unter Umständen auch das rasche Thun *σωφρόνως* gethan werde. Wollte man aber annehmen, dass Charmides das Wort *κοσμίως* wirklich vom Masshalten verstanden habe und nur durch den Einwurf des Sokrates ausser Fassung gebracht worden sei, so war doch Kritias da, um dem jüngeren Genossen zu Hülfe zu kommen.

In der zweiten Begriffsbestimmung des Charmides: *δοκεῖ μοι — εἶναι ὅπερ αἰδὼς ἡ σωφροσύνη* glaubt Steinhart den Gedanken zu finden, dass die Sophrosyne „in der Seele züchtige Bescheidenheit, Mässigkeit, Ehrfurcht vor dem Heiligen wirke." Das Wort *αἰδώς* kann unzweifelhaft auch in diesem umfassenden Sinne verstanden werden. Aber ist es wahrscheinlich, dass ein 14jähriger Knabe (Charmides besucht noch die Schule des Grammatisten) das Wort in dieser Bedeutung gebraucht habe? Die Antwort des Sokrates widerspricht jedenfalls einer solchen Annahme; denn in dem von ihm citierten Homerischen Verse: *αἰδὼς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι* kann das Wort nur die Bedeutung: Schüchternheit haben.

Hätte aber Sokrates den Charmides absichtlich missverstanden, und wäre der Knabe zu schüchtern gewesen, dem älteren Manne zu widersprechen, so hätte doch der sophistisch gebildete Kritias das Fehlerhafte in der Antwort des Sokrates aufdecken müssen. Aus dem Schweigen des Kritias müssen wir schliessen, dass Plato das Wort *αἰδώς* an unserer Stelle nur in dem Sinne von „Schüchternheit" gebraucht hat. Wir erhalten also das Ergebniss, dass in dem ersten Theile des Gespräches, in welchem Charmides dem Sokrates allein gegenübersteht, der Begriff des Masshaltens, der doch dem Begriffe der Sophrosyne als constitutives Merkmal zukommt, gar nicht erwähnt ist.

Die fernere Angabe des Charmides, die Sophrosyne sei *τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν,* gibt Steinhart Anlass, in seine Begriffserklärung das Merkmal „weise Selbstbeschränkung im Handeln" aufzunehmen. Kritias aber, welcher der Urheber der von Charmides aufgestellten Behauptung

ist, deutet mit keinem Worte an, dass er unter dem Thun des Seinigen eine Art weiser Selbstbeschränkung verstanden habe. Er bestimmt vielmehr nach einer sophistischen Auseinandersetzung über den Unterschied von *ποιεῖν* und *πράσσειν* das Thun des Seinigen als *πρᾶξις τῶν ἀγαθῶν* d. i. nach Steinhart's Auffassung Thun des Guten. Kritias aber versteht unter den *ἀγαθά* nicht das Sittlich-Gute, sondern das Nutzbringende. Ohne Widerspruch von seiner Seite setzt Sokrates an die Stelle von *ἀγαθὰ ποιεῖν* das *ὠφέλιμα ποιεῖν* und bestimmt den Begriff des nützlichen Thuns näher als „nutzbringend für den, welcher etwas thut." Um über die Art des Nutzens keinen Zweifel zu lassen, führt Sokrates als Beispiele der nützlichen Thätigkeit das Thun des Arztes und des Handwerkers an, der für seine Arbeit bezahlt wird. (Die niedrigeren Handwerke und Gewerbe, *σκυτοτομεῖν, ταριχοπωλεῖν, ἐπ' οἰκήματος καθῆσθαι* sind von vornherein ausgeschlossen worden, weil sie nicht in das Gebiet des *καλόν* d. i. des Anständigen fallen.) Fällt die Bezahlung fort, so hört die *πρᾶξις τῶν ἀγαθῶν* auf. Eine solche mit materiellem Gewinn verbundene Thätigkeit nennt Sokrates im Laufe der Besprechung *τὰ δέοντα ποιεῖν* und hat dabei sicherlich nicht den Begriff „strengste und treueste Pflichterfüllung" im Sinne, wie Steinhart annimmt. Unzweifelhaft richtig aber ist die Steinhart'sche Auffassung, dass die Sophrosyne „selbstbewusstes, wissendes Thun sei"; denn darüber, dass der gesuchte Begriff mit der *ἐπιστήμη ἑαυτοῦ* untrennbar verbunden sei, herrscht zwischen Kritias und Sokrates vollständige Uebereinstimmung. Der Widerspruch macht sich aber sofort wieder bei der folgenden Erklärung geltend, dass die Sophrosyne eine *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* sei. Dass sich in keiner anderen Schrift Platos eine Andeutung einer derartigen Wissenschaft findet, hat Bonitz unwiderleglich nachgewiesen. Der Beweis aber, dass auch in unserem Dialoge Sokrates den Begriff eines Wissens vom Wissen als falsch verworfen habe, ist nicht unbedingt zwingend. Der Wortlaut gestattet die Annahme, dass Sokrates die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* wenigstens für möglich gehalten habe. Ich will, um zu einem unzweifelhaften Ergebniss zu gelangen, zunächst annehmen, dass Plato in unserem Dialoge eine Art von höherem Wissen im Sinne gehabt habe. Unter diesem höheren Wissen kann er sich entweder die Kenntniss der Denkgesetze d. i. die Logik gedacht haben, oder er kann die sogenannte Erkenntnisstheorie gemeint haben. Steinhart scheint zu glauben, dass Plato an beides zugleich gedacht habe. Denn an der einen Stelle seiner Einleitung sagt er: „fast mit Gewissheit werden wir Platos Gedanken dahin bestimmen können, dass wir sagen, in jedem Wissen wie in jedem bewussten Denken sei ein Inhalt, aber zugleich auch eine von dem Inhalt unabhängige, durch eigene Gesetze bestimmte Form gesetzt, jenes Logische, das uns der feste Massstab ist, nach welchem wir beurtheilen können, ob wir selbst oder andere etwas wissen oder nicht wissen." An einer anderen Stelle aber heisst es: „zuerst taucht hier dem jugendlichen Denker jener Begriff auf, der für alle Zeiten das unterscheidende Princip der Philosophie, durch welche sie über allem anderen Wissen steht, geblieben ist, der Begriff der Kenntniss oder des Wissens um das Wissen."

Sokrates stellt an die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*, wenn sie irgend einen Werth haben soll, bestimmte Anforderungen; wir wollen sehen, ob die Logik oder die Erkenntnisstheorie diese Forderungen erfüllt. Nach Sokrates' Meinung muss das Wissen vom Wissen uns befähigen zu erkennen, *ἅ τέ τις οἶδε καὶ ἃ μὴ οἶδε* oder wenn das nicht, so doch wenigstens *ὅτι τις οἶδε καὶ ὅτι οὐκ οἶδε*. Dass wir auf Grund der Logik nicht im Stande sind, den Inhalt eines Wissens zu prüfen, bedarf keines Beweises. Aber die Logik gibt uns nicht einmal die

Möglichkeit zu erkennen, dass Jemand überhaupt irgend ein Wissen besitzt. Denn vermittelst der Logik vermögen wir nur zu erkennen, ob die Urtheile und Schlüsse, welche Jemand macht, formell richtig sind. Dass es aber möglich ist, durch eine Reihe tadelloser Schlüsse zu den unsinnigsten Ergebnissen zu gelangen, dafür liefert die Sophistik aller Zeiten den klarsten Beweis. Die Logik also entspricht den Anforderungen, welche Sokrates an die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* stellt, nicht. Der Annahme aber, Plato habe die Erkenntnisstheorie im Sinne gehabt, steht zunächst ein formelles Bedenken gegenüber, der Gebrauch von *ἐπιστήμη* im Sinne von: Wissen an sich. Das Wort hat bei Plato stets die Bedeutung eines ganz bestimmten Wissens, einer einzelnen Wissenschaft. So lange nicht der Beweis erbracht ist, dass *ἐπιστήμη* auch in der ganz allgemeinen Bedeutung des von allem Inhalt abgelösten Wissens gebraucht wird, müssen wir die Annahme, als habe Plato die Theorie der Erkenntniss gemeint, als unbegründet zurückweisen. Aber wollten wir auch die Bedeutung von *ἐπιστήμη* in dem Sinne von „Wissen an sich" als richtig anerkennen, so bleibt immer noch das Bedenken bestehen, dass die Erkenntnisstheorie weder im Stande ist zu entscheiden *ἃ τις οἶδε* noch *ὅτι τις οἶδε*, da sie lediglich die Möglichkeit des Wissens untersucht. Für die Theilnehmer unseres Gespräches aber steht die Thatsache, dass Erkenntniss möglich sei, unbedingt fest. Wenn wir bedenken, dass Sokrates im Laufe der Unterredung dem Wissen des Wissens einen Umfang beilegt, den es niemals haben kann, indem er es zum Gesammtwissen erhebt, in dem alle einzelnen Wissenschaften auch nach ihrem Inhalte enthalten seien, und dass er auch unter dieser Voraussetzung die Nutzlosigkeit der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* nachweist, so kann kein Zweifel darüber obwalten, dass Sokrates die Begriffsbestimmung der Sophrosyne als eines Wissens vom Wissen als unberechtigt zurückweist.

Am Schluss der Unterredung bringt Sokrates den Kritias zu dem Zugeständniss, dass nur ein Wissen wirklich werthvoll sei, das Wissen von Gut und Böse. Dass ohne dieses Wissen die Sophrosyne undenkbar sei, wird man ohne weiteres zugeben müssen und damit auch die Berechtigung der Steinhart'schen Erklärung: Selbstbewusstes Wissen vom Guten.

Fassen wir das Resultat der bisherigen Untersuchung zusammen, so ergibt sich, dass in der platonischen Begriffsbestimmung von *σωφροσύνη* das wichtigste Merkmal, das Masshalten, fehlt und wir von dem gesuchten Begriffe nichts erfahren, als dass er ein auf Selbstkenntniss beruhendes Wissen vom Guten sei. Hat Plato beabsichtigt, eine Definition der Sophrosyne zu geben, so muss der Versuch als misslungen bezeichnet werden. Das Irrthümliche der Steinhart'schen Auffassung zeigt sich schon in der, seit Schleiermacher üblichen, schiefen Uebersetzung von *σωφροσύνη* mit „Besonnenheit." Wollen wir das Wort im Sinne der Griechen übersetzen, so müssen wir sagen, die Sophrosyne sei massvolle Gesinnung.

Die Gründe, welche gegen die Steinhart'sche Auffassung sprechen, gelten auch gegen Schleiermacher. Unzweifelhaft hat Schleiermacher gefühlt, dass seine Erklärung nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass aus dem platonischen Begriff der Sophrosyne das Merkmal des Massvollen entfernt wird. Deshalb schreibt er in seiner Einleitung zur Uebersetzung des Charmides: „Die dem Cicero nachübersetzte Mässigung, bei der dieser mehr den Aristoteles als den Platon vor Augen hatte, ist gar nicht zu gebrauchen." Richtig ist in diesem Satze, dass die philisterhafte Auffassung, welche Cicero von der *σωφροσύνη* hatte, nicht die des Plato sein kann. Falsch aber ist, dass Plato an das Merkmal des Massvollen in dem Sinne von Selbstbeschränkung der Begierden nicht gedacht haben kann. Im Phaedrus setzt Plato

die σωφροσύνη ausdrücklich der ἐπιθυμία ἡδονῶν entgegen und bestimmt ihren Begriff p. 237 E. in den Worten: δόξης ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα. Die Schleiermacher'sche Uebersetzung: „Wenn nun die Gesinnung uns zum Besseren durch Vernunft führt und regiert, so heisst diese Regierung „Besonnenheit" übersieht, dass der Zusammenhang auf einen Kampf der beiden in der menschlichen Seele wohnenden Triebe hinweist (τούτω ἐν ἡμῖν τοτὲ μὲν ὁμομοεῖτον, ἔστι δὲ ὅτε στασιάζετον· καὶ τοτὲ μὲν ἡ ἑτέρα ἄλλοτε δὲ ἡ ἑτέρα κρατεῖ.) und dass κράτος den Sieg in diesem Kampfe bedeutet, also den Begriff des Beschränkens, des Massvollen enthält.

Die σωφροσύνη als Beschränkung der Begierden ist nicht nur ein Platonischer, sondern ein specifisch griechischer Begriff. Bekannt ist, dass σωφρονεῖν sehr häufig von der Beschrän kung und Zügelung des Geschlechtstriebes gebraucht wird, so dass σωφροσύνη fast gleichbedeutend wird mit Keuschheit. Wer kennt nicht die herrlichen Verse in Aristophanes' Wolken, in denen das Lob der Sophrosyne gesungen wird! Für die gewöhnliche griechische Auffassung war gerade das Massvolle und Beschränkende ein unumgänglich nothwendiger Bestandtheil des Begriffes. Trotz dessen will uns Schleiermacher glauben machen, Plato habe beabsichtigt „den Begriff der Besonnenheit theils als besondere Tugend in der gewöhnlichen Bedeutung zu widerlegen, theils in einem höheren Sinne neu aufzustellen." Nun wird aber die gewöhnliche Bedeutung nicht nur nicht widerlegt, sondern nicht einmal erwähnt, und die Aufstellung in einem höheren Sinne fehlt eben, wie wir oben glauben nachgewiesen zu haben.

Auch C. Fr. Hermann glaubt, Plato habe nachweisen wollen, „dass die gewöhnliche isolierte Betrachtungsweise des Begriffes nicht ausreiche, um ein deutliches und gegen jeden möglichen Einwurf gesichertes Bild von demselben zu geben," ohne aber zu erklären, wie es möglich war, das Merkmal des Massvollen vollständig zu übergehen. Der eigentliche Zweck des Dialoges liegt nach seiner Ansicht „in der positiven Hinweisung auf die Wissenschaft des Besten, die allem übrigen Wissen erst seinen wahren Werth verleihe." Mit der Wissenschaft des Besten ist die Tugend an sich gefunden und das Resultat ist doch wieder negativ. Denn das Endergebniss ist: die Tugend der σωφροσύνη kann nicht gefunden werden, wenn nicht vorher die Wissenschaft des Besten oder die allgemeine Tugend gefunden worden ist. Eine Andeutung aber, welche Stellung die besondere Tugend der Sophrosyne innerhalb der allgemeinen Tugend einnimmt, fehlt vollständig. Diese Andeutung glaubt Susemihl in den von Sokrates zurückgewiesenen Definitionen zu finden. Nach seiner Ansicht ist das Wesen der σωφροσύνη skizziert. Da aber die Skizze einer Definition die wesentlichsten Bestandtheile derselben enthalten muss, so sagt Susemihl im Grunde nichts Anderes als Steinhart. Ganz wie dieser sieht er den Mittelpunkt des Gespräches in der Erklärung, dass die Sophrosyne ein Wissen vom Wissen sei, und versteigt sich dabei zu der bedenklichen Behauptung, dass das Wissen das wahrhafte Selbst des Menschen sei. Was würde zu dieser Behauptung der platonische Sokrates sagen? Mir scheint, er würde erstaunt fragen: O Bester, das Wissen wovon? Doch nicht etwa das Wissen vom Geraden und Ungeraden oder das Wissen des Baumeisters?

Was Susemihl unter dem Wissen des Wissens versteht, spricht er in dem Satze aus: „Vielmehr scheint es Platons eigentlicher Zweck zu sein, in dem allgemeinen Tugendstreben an der speciellen Tugend der Besonnenheit das Verhältniss der Methode zu Inhalt anzu-

regen.“ Wenn ich den Sinn der dunklen Worte recht auffasse, so meint Susemihl, dass die Methode, nach der ich eine Begriffsbestimmung suchen muss, abhängig ist von dem Inhalt des gesuchten Begriffs. Hätte Plato die Richtigkeit dieses Satzes an der σωφροσύνη nachweisen wollen, so musste das Resultat des Dialoges eben die genaue Fixierung des Inhaltes des Begriffes der Sophrosyne sein, nicht aber, wie Susemihl annimmt, der Hinweis auf die allgemeine Tugend.

Einen selbständigen Weg zur Erklärung unseres Dialoges schlägt Theod. Becker[1]) in seiner Schrift: „Plato's Charmides“ ein. Das Buch ist mit solchem Fleisse gearbeitet, das Streben des Verfassers die Wahrheit zu ermitteln so ernst, dass die Schrift eine eingehendere Würdigung verdient, als ihr Nusser[2]), der selbst nichts neues zur Erklärung des Dialoges beigebracht hat, hat angedeihen lassen. Anzuerkennen ist, dass Becker an einzelnen Stellen den Sinn der platonischen Worte richtiger gefasst hat als seine Vorgänger. So ist z. B. der Nachweis, dass in der Erklärung, die Sophrosyne sei *πρᾶξις τῶν ἀγαθῶν*, an das sittlich Gute nicht zu denken sei, durchaus überzeugend, wenn auch die Folgerung falsch ist, dass auch am Schluss des Dialoges *ἀγαθόν* nicht im sittlichen Sinne gebraucht ist. Der erhebliche Unterschied von *τὰ ἀγαθά* und *τὸ ἀγαθόν* ist nicht beachtet. Die Ansicht dagegen, die Becker über Inhalt und Zweck des Dialoges aufstellt, vermag ich als richtig nicht anzuerkennen. Plato soll den Begriff der Sophrosyne scharf fixiert und dann die Unwahrheit dieses Begriffes nachgewiesen haben, weil er Begriffsmomente vereinigt, die nicht zu vereinigen sind. Die Definition soll erfolgt sein auf Grund der Merkmale, welche sich die Griechen in dem Begriffe *σωφροσύνη* vereinigt dachten. Danach haben wir uns unter der Sophrosyne zu denken: „Thun des Zweckmässigen, aber nicht durch zufälliges, glückliches Zutappen, sondern aus dem klaren Bewusstsein heraus, dass und warum man zweckmässig handelt.“ Der Begriff bezeichnet also nicht etwas Sittliches, sondern etwas allgemein Geistiges. „Sokrates setzt die allgemein geistige Fassung ohne Weiteres voraus und Charmides erkennt diese eben so ohne Weiteres an.“ Wie kommt aber Sokrates zu dieser allgemeinen Auffassung des Begriffes? Sie wäre als Ergebniss der Untersuchung erklärlich, als Grundlage derselben ist sie es nicht. Denn wir würden in der ganzen griechischen Literatur schwerlich eine Stelle finden, in der das Wort *σωφροσύνη* diese Bedeutung haben kann. — Da der Begriff philosophisch scharf fixiert werden soll, so muss sich jede Bedeutung aus der vorhergehenden entwickeln lassen und zu der folgenden überleiten. Demgemäss versucht Becker „den verbindenden Faden“ zu finden. So sucht er den Uebergang von der ersten Bestimmung des Charmides zur zweiten in folgender Weise zu begründen: „Dieser hatte die *σωφροσύνη* als bedächtige Langsamkeit gefasst. Jetzt hat er aus der Widerlegung des Sokrates gelernt, dass weder die Langsamkeit noch die Schnelligkeit als solche *σωφροσύνη* sei, dass sie es nur sei, insofern sie ein *καλόν* ist. Zugleich hat er aber damit auch gelernt, dass er in seiner ersten Definition gar nicht ausgesprochen hat das, was er aussprechen wollte. Indem er die *σωφροσύνη* als *ἡσυχιότης* definiert, wollte er gar nicht ihr Wesen in die Langsamkeit als solche setzen, sondern nur in sie, sofern sie ausdrückt das ruhige überlegte Handeln, welches die gehörige Rücksicht nimmt auf den Anstand, die Sittsamkeit, wie es

---

1) Platos Charmides inhaltlich erläutert von Th. Becker, Halle 1879.

2) Johann Nusser: Inhalt und Reihenfolge von sieben platonischen Dialogen. Programm der Königlichen Studienanstalt Amberg 1882.

also nicht blind dem natürlichen Antriebe nachgibt, sondern unter der Zucht des gesitteten Geistes steht. Diese gesittete Gesinnung muss ihm jetzt also als das Wesen der σωφροσύνη erscheinen und er definiert sie zweitens als αἰδώς." Wenn wir den Inhalt der Auseinandersetzung kurz zusammenfassen wollen, so hat Charmides eigentlich αἰδώς gemeint und ἡσυχιότης gesagt. Um diese Annahme zu rechtfertigen, müssten die beiden Begriffe verwandter sein, als es ἡσυχιότης und αἰδώς in Wahrheit sind. Selbst wenn man das κοσμίως als überleitenden Mittelbegriff ansehen wollte, ist die Entfernung der Begriffe von einander noch zu gross.

Den Höhepunkt der Auseinandersetzung, was für Merkmale die σωφροσύνη enthält, bildet auch bei Becker die ἐπιστήμη ἐπιστήμης. Der Begriff selbst macht ihm nicht die geringste Schwierigkeit.*) „Dass der Mensch ein Wissen hat von seinem Wissen, ist eine einfache Thatsache; sobald überhaupt Jemand das Wort Wissen ausspricht und an oder über sein Wissen denkt, hat er eben Wissen vom Wissen." Hier liegt eine Verwechselung von Wissen und Bewusstsein vor. Der Mensch kann sich die Thatsache, dass er etwas weiss, allerdings vor die Seele rufen, aber ist das ein Wissen vom Wissen? Jedes Wissen bezieht sich auf einen Gegenstand, nach der Verschiedenheit der Gegenstände scheiden sich die Arten des Wissens, die Wissenschaften, nach ihrem Inhalt ist also die ἐπιστήμη ἐπιστήμης von der ἐπιστήμη ὑγιεινοῦ unterschieden. Wenn ich daher ein bestimmtes Wissen von den Krankheiten des menschlichen Körpers besitze und dieses Wissen vor meine Seele rufe, „an dasselbe oder über dasselbe denke," so gewinnt mein Wissen keinen anderen Inhalt τὸ ὑγιεινόν bleibt der einzige Gegenstand meines Wissens. Die von Becker p. 58 vorgebrachten Analogien, Begierde nach Begierde, Furcht vor der Furcht etc. treffen ebenso wenig das Wesen der Sache. Mit dem bekannten Wort „und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde" drückt Faust nicht den Wunsch nach Begierde aus, sondern die Sehnsucht nach einem Zustande, in dem es ihm wieder möglich sein wird, zu wünschen. Die Furcht vor der Furcht oder besser Furchtsamkeit ist nicht, wie Becker erklärt, Furcht vor der eigenen Furcht, sondern Furcht vor dem Eintreten eines Ereignisses, in dem mir meine Furchtsamkeit Schaden bringen kann. Endlich aber kann man auch nicht sagen, dass die ἐπιστήμη ἐπιστήμης eine Revision der Vorstellungsmasse, welche wir in uns tragen, sei (p. 53). Denn ich gewinne durch diese Revision keine neuen Begriffe, sondern vergleiche nur meine Vorstellungen von Neuem mit den ihnen zu Grunde liegenden Gegenständen, ich wiederhole nur noch einmal den Akt des Erkennens.

Ich glaube genug Gründe vorgebracht zu haben, weshalb auch der neueste Versuch das uns im Charmides vorliegende Räthsel zu lösen als nicht gelungen angesehen werden muss. Die Arbeit Beckers würde übrigens wesentlich gewonnen haben, wenn sich der Verfasser in seinem Urtheil über die Leistungen seiner Vorgänger etwas gemässigt hätte. Der absprechende Ton wäre nur der Leichtfertigkeit gegenüber am Orte gewesen, war aber bei einer Beurtheilung der gründlichen, wenn auch von einem falschen Princip ausgehenden Forschungen Steinhart's nicht angebracht. Man sieht eben, dass jeder Versuch das Merkmal des Massvollen aus der σωφροσύνη zu entfernen, schlimme Früchte trägt. In dem Bewusstsein, dass trotz aller Mühe sich aus dem Charmides ein einigermassen annehmbares wissen-

*) a. a. O. p. 104.

schaftliches Resultat nicht herauslesen lasse, hat Grote*) einen anderen Weg eingeschlagen, um Zweck und Bedeutung des Dialoges zu erklären. Er sieht in demselben eine Darstellung des Denkprocesses, der uns durch die verschiedenen Stadien der vorläufigen Annahme, des Muthmassens, des Prüfens und der Beschränkung zu einem begründeten Resultat führt, das wir im Stande sind einem Gegner gegenüber mit Erfolg zu vertheidigen.**) (The dialogue proves nothing: it disapproves several hypotheses: but it exhibits (and therein consists its value) the anticipating, guessing, tentative and eliminating process, without which no defensible conclusion can be obtained — without which, even if such be found, no advocate can be formed capable of defending them against an acute cross-examiner.)

Grote geht von dem Gedanken aus, dass der Erkenntniss jeder wissenschaftlichen Wahrheit eine Zeit des ungewissen Tastens vorhergeht, und jeder Mensch, der sich philosophischen oder theologischen Studien widmet, in seiner Jugend eine Periode des Zweifels durchmacht, ehe er zu einer bestimmten Ueberzeugung gelangt. Ein Bild dieses Zustandes des ungewissen Hin- und Hertappens wollte uns Plato im Charmides und den verwandten Dialogen geben, um zum eigenen Nachdenken anzuregen. Die Grote'sche Ansicht hat zunächst viel Verlockendes, denn sie motiviert den negativen Abschluss des Gesprächs wie das Fehlen des wichtigsten Merkmales in dem Begriffe der *σωφροσύνη* und den etwas tumultuarischen Gang der Untersuchung. Gegen die Ansicht aber spricht ganz entschieden der Character des Dialoges. Zweifel und Ungewissheit verbunden mit dem Streben nach Wahrheit versetzen jeden Menschen in einen unbehaglichen, ja geradezu qualvollen Zustand. Mindestens einer von den Theilnehmern an unserem Gespräche muss sich also in diesem peinlichen Zustande befinden, es fragt sich nur, welcher. Charmides ist noch zu jung, um in Betracht zu kommen, Sokrates zu alt. Ausserdem wird die geistige Ueberlegenheit des Letzteren über seine Genossen geflissentlich hervorgehoben, er ist im Besitz der Zauberformeln, welche die *σωφροσύνη* erzeugen, ihm wird Charmides am Schluss des Dialoges zur weiteren Ausbildung übergeben. Also auch Sokrates scheidet aus, und nur noch Kritias bleibt übrig, um uns den angstvollen Zustand, den der Zweifel verursacht, zu veranschaulichen. Wir werden ohne zu lächeln die Vorstellung nicht vor unsere Seele rufen können, dass der Sophistenschüler, der über die Jahre der ersten Jugendthorheiten doch auch schon hinaus ist, sich irgendwie beunruhigt fühlen sollte, weil er das Wesen der Sophrosyne nicht entdecken kann. Nein, den Mann, der ohne Scheu den salto mortale von der *ἐπιστήμη. ἑαυτοῦ* in die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* riskierte, den „plagen weder Skrupel noch Zweifel." An einer Stelle unseres Dialoges schwitzt allerdings auch Kritias Angstschweiss, aber nur weil er sich vor den Zuhörern unsterblich blamiert hat.

Wenn ich nun schliesslich noch die Ansicht Stallbaums, welche er in der ersten Auflage seiner Platoausgabe ausspricht (in der zweiten Auflage wiederholt er lediglich die Steinhart'sche Theorie), dass im Charmides auf die Vorzüglichkeit der Sokratischen Methode hingewiesen werde), erwähne und dagegen bemerke, dass sich die Vorzüglichkeit einer Methode doch nur in der Erreichung des gesuchten Zieles zeigt, so habe ich alle selbständigen Versuche, den platonischen Charmides zu erklären, besprochen. Gegen jede der aufgestellten

*) George Grote: Plato and the other companions of Sokrates. London 1875. III. ed.
**) a. a. O. I. pag. 492 ff.

Ansichten liegen schwerwiegende Bedenken vor. Es wird daher keiner Rechtfertigung bedürfen, dass ich die Untersuchung nach Zweck und Bedeutung des platonischen Charmides von Neuem beginne. Die Richtung meiner Untersuchung verdanke ich gelegentlichen Bemerkungen meiner Vorgänger, der Vermuthung Steinhart's, dass der Dialog nebenher noch eine politische Tendenz gehabt haben mag, und dem schönen Worte Susemihls von der Zauberkraft der Sokratischen Reden. Meine Anschauung von dem Zweck des Dialoges wird sich aus einer Analyse des Inhalts ergeben.

Am Tage nach seiner Heimkehr aus dem Thracischen Feldzuge trifft Sokrates in einer Ringschule mit einer Anzahl von Männern und Jünglingen zusammen, die ihn freudig begrüssen. Unter der Schar befindet sich auch der jugendliche, kaum dem Knabenalter entwachsene Charmides mit seinem Vormunde und Verwandten Kritias. Zwischen diesen beiden und dem von ihnen hochgeschätzten Sokrates entspinnt sich bald eine Unterhaltung. Eine gelegentliche Bemerkung des Kritias, dass sein junger Verwandter an Kopfschmerzen leide, gibt dem Sokrates Anlass die Frage, was die Sophrosyne sei, aufzuwerfen. Enthielte die Einleitung des Dialoges nichts als diese einfachen Thatsachen, so wären wir berechtigt, dieselbe gar nicht in das Bereich unserer Untersuchung zu ziehen. Plato hat sich aber nicht mit einer Erzählung der Thatsachen begnügt, sondern von den auftretenden Personen eine so scharfe, bis in das einzelne ausgeführte Charakteristik gegeben, dass die Vermuthung nahe liegt, es bestehe zwischen der Einleitung und dem Inhalte des Dialoges eine Art von innerem Zusammenhang. Dass gerade zwei Angehörige einer der ältesten und vornehmsten attischen Adelsfamilien zu Theilnehmern des Gespräches gemacht werden, kann Zufall sein. Dass aber die körperliche Schönheit sowie die geistige und sittliche Begabung des jüngeren in ausführlicher und fast begeisterter Weise gepriesen werden, können wir nicht mehr als Zufall auffassen. Denn die Schönheit und Begabung des Charmides wird nicht nur geschildert, sondern als natürliche Folge seiner Abstammung aus einer vornehmen Familie hingestellt (*ἐκ δὴ τοιούτων γεγονότα εἰκός σε εἰς πάντα πρῶτον εἶναι.* 158 A.) W e i l Charmides der Spross eines aristokratischen Hauses ist, besitzt er körperliche Schönheit und eine bedeutende Anlage zur *σωφροσύνη*. Der Hinweis auf den ersten Glaubenssatz jeder Aristokratie, der griechischen sowohl wie der römischen und englischen, schliesst die Annahme aus, dass Plato nur habe seinen Verwandten — denn er stammte aus derselben Familie wie Kritias und Charmides — eine Artigkeit erweisen wollen. Plato scheint vielmehr den Gedanken haben aussprechen zu wollen, dass in Athen noch eine Anzahl von vornehmen Familien lebe, deren Söhne mit leichter Mühe zur *σωφροσύνη* erzogen werden könnten. Denn die Sophrosyne ist nicht Gesundheit der Seele in dem Sinne, wie man von Gesundheit des Körpers spricht. Die körperliche Gesundheit ist eine Gabe der Natur, die *σωφροσύνη* dagegen entsteht nicht von selbst, sie muss durch schöne Reden in der Seele erzeugt werden, sie ist das Ergebniss einer guten Erziehung (*ἐκ τῶν τοιούτων* d. i. *καλῶν λόγων, ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι.* p. 157 A.) Die Sophrosyne m a c h t die Seele erst gesund. Weil Th. Becker die Sophrosyne als eine natürliche Eigenschaft der Seele auffasste, kam er zu dem falschen Schluss, dass die Griechen mit dem Begriffe *σωφροσύνη* die Idee der geistigen Vollkommenheit verbunden hätten.

Dass Sokrates im Besitz der Zauberformeln ist, welche die Sophrosyne erzeugen, ist der zweite Gedanke, welchen die Einleitung unseres Dialoges enthält. Warum die *καλοὶ λόγοι ἐπῳδαί* genannt werden, wird sich im Laufe der Untersuchung herausstellen.

In dem Gespräche über den Begriff der σωφροσύνη tritt zunächst der jugendliche Charmides als einziger Mitunterredner des Sokrates auf. Auf die Frage des letzteren nach dem Wesen des gesuchten Begriffes gibt der Knabe eine doppelte Antwort. Er setzt den Begriff der Sophrosyne erst in eine gewisse Langsamkeit des Thuns, dann in eine Art von schüchterner Zurückhaltung. Wenn wir feststellen wollen, warum Charmides gerade auf diese Bestimmungen verfällt, so müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf die nähere Ausführung der ἡσυχιότης richten. Nach des Knaben Ansicht zeigt sich die σωφροσύνη besonders auf der Strasse beim Spazierengehen und beim Sprechen (ἔν τε ταῖς ὁδοῖς βαδίζειν καὶ διαλέγεσθαι. 159 B.) Diese Einzelheiten berechtigen zu dem Schlusse, dass die Auffassung des Charmides aus der Kinderstube stamme. Wenn die Mutter den Knaben mit seinen Geschwistern auf die Strasse oder zum Besuche bei guten Freunden schickte, so sagte sie ihnen zum Abschied unzweifelhaft σωφρονεῖτε d. h. seid artig. Das Wesen des artigen Benehmens setzt sie, wie es von jeher in vornehmen Familien üblich war, vor allem in die Angemessenheit des äusseren Auftretens. Sie verwechselt das Vornehmthun mit dem Vornehmsein. Sie war zufrieden, wenn ihre Kinder auf der Strasse sich nicht wild und ausgelassen herumtummelten, wenn sie sich vor der Berührung mit anderen, ihnen nicht gleichstehenden Menschen scheu zurückhielten. Dass zum Wesen der σωφροσύνη eine massvolle Gesinnung, welche die Begierde des Herzens in Schranken hält, gehöre, daran dachte die vornehme Dame nicht. Nur unter dieser Voraussetzung kann man die Antworten des Sokrates richtig verstehen. Er zeigt zunächst, dass das langsame, bedächtige Thun zuweilen geradezu lächerlich ist, unter Umständen sogar den Schein der Dummheit und Beschränktheit hervorruft (εὐμαθία und δυσμαθία) und weist dann mit beissender Ironie nach, dass die scheue Zurückhaltung vor Anderen nur für Mitglieder vornehmer und reicher Familien durchführbar sei. Wollte ein armer Mann, z. B. ein Bettler, sich der gleichen Zurückhaltung befleissigen, so müsste er einfach verhungern. Die σωφροσύνη aber ist eine Tugend, die nicht das ausschliessliche Besitzthum des Adels sein kann. Ich finde daher das Ergebnis des Gespräches mit Charmides in dem Gedanken, *dass die häusliche Erziehung des athenischen Adels das Wesen der σωφροσύνη lediglich in dem äusseren Auftreten sieht, dass der Aristokratie die Erziehung zur massvollen sittlichen Gesinnung ganz fern lag.* In gewissem Sinne hat also Schleiermacher Recht, wenn er den Zweck des Charmides darin findet, die gewöhnliche Begriffsbestimmung der Sophrosyne zu widerlegen. Nur ist diese falsche Auffassung des Begriffes auf die Kreise des athenischen Adels oder höchstens auf das athenische Volk zu beschränken. Die in Athen übliche Auffassung eines Begriffes war für das übrige Griechenland so wenig massgebend, wie etwa die Auffassung, welche gewisse hochgebildete Berliner Kreise mit dem Begriffe religiöser oder politischer Freiheit verbinden, für das übrige Deutschland Geltung hat. Geistiges und sittliches Leben pulsierte in Griechenland auch ausserhalb des athenischen Adels.

Wie uns Plato in dem Gespräche des Sokrates mit Charmides ein Bild der häuslichen Erziehung entwirft, wie sie zu seiner Zeit in den athenischen Adelsfamilien üblich war, zeigt er uns in dem zweiten Theil des Dialoges die Resultate der sophistischen Erziehung. Denn nicht alle Adelsfamilien begnügten sich für ihre Kinder mit der häuslichen Erziehung, ein Theil benutzte den Unterricht der Sophisten und zahlte unweigerlich die hohen Honorare, welche die gelehrten Herren verlangten. Die neue Weisheit, welche

in Athens Strassen feil geboten wurde, hatte, wie wir aus Platos Protagoras erfahren, bei einem Theil des Adels geradezu ein Bildungsfieber hervorgerufen. Auch der Vater des Kritias hatte manches Goldstück geopfert, um den Sohn an der neuen Bildung Theil nehmen zu lassen. Verhiessen doch die Propheten der neuen Weisheit, ihre Schüler tüchtig zu machen für jede Art öffentlicher Thätigkeit. Was Kritias bei den Sophisten gelernt hat, zeigt uns Plato im zweiten Theile unseres Dialoges. Die erste Begriffsbestimmung der Sophrosyne, welche Kritias gibt, sie sei *τὸ ἑαυτοῦ πράττειν,* ist durchaus unverfänglich. Wer diese Erklärung im richtigen Sinne verstand, konnte von ihr aus sehr wohl den Begriff der Sophrosyne entwickeln. Von diesem richtigen Verständniss aber ist Kritias weit entfernt. Denn durch eine willkürliche Scheidung der beiden Begriffe *πράσσειν* und *ποιεῖν* gelangt er zu dem bedenklichen Ergebniss, dass die Sophrosyne *πρᾶξις τῶν ἀγαθῶν,* d. i. des Nützlichen sei. Das Ergebniss ist bedenklich, weil das Nützliche in dem Sinne des Gewinnbringenden aufgefasst wird. Zwar verbietet ihm die Rücksicht auf seine vornehme Abstammung jede gewinnbringende Thätigkeit als nützlich zu bezeichnen. Als Schuster oder Heringsverkäufer Geld zu verdienen, ist für einen Aristokraten undenkbar. Eine solche Thätigkeit gehört nicht in das Gebiet des *καλόν,* ist nicht gentlemanlike. Jede andere Thätigkeit aber ist nur dann nützlich, wenn sie mit materiellem Gewinn verbunden ist. Die Sophrosyne ist zum nackten Egoismus geworden.

Wer in dem eigenen Nutzen den einzigen Zweck seiner Thätigkeit sieht, wird sich wohl hüten etwas zu thun, von dessen Nützlichkeit er nicht überzeugt ist. Daher ist die Sophrosyne ohne ein Wissen nicht denkbar. Da dieses Wissen das eigene Selbst in gewissem Sinne zum Gegenstande hat, so bezeichnet es Kritias mit dem ganz unverfänglichen Ausdruck *γνῶναι ἑαυτόν* und setzt das Wesen der Sophrosyne in die Selbsterkenntniss. Er ist sichtlich erfreut, einen Ausdruck gefunden zu haben, der ihn der Nothwendigkeit überhebt, näher auf die Konsequenzen seines bedenklichen sittlichen Standpunktes eingehen zu müssen. Er ist augenscheinlich zufrieden, dass er für die Richtigkeit seiner letzten Bestimmung den delphischen Gott als Gewährsmann anführen kann. Freudig gibt er daher die vorher von ihm aufgestellte Definition preis (*τὰ μὲν ἔμπροσθέν σοι πάντα ἀφίημι· ἴσως μὲν γάρ τι σὺ ἔλεγες περὶ αὐτῶν ὀρθότερον, ἴσως δ' ἐγώ, σαφὲς δ' οὐδὲν πάνυ ἦν ὧν ἐλέγομεν.* 165. B.). Mit der neuen Erklärung kann sich zunächst auch Sokrates zufrieden geben, denn auch für ihn ist die Sophrosyne von der Selbsterkenntniss nicht zu trennen. Nur ist ihm der Ausdruck zu allgemein, er dringt daher darauf, dass Kritias den Begriff näher bestimme, indem er ihn darauf aufmerksam macht, dass jedes Wissen einen bestimmten Inhalt haben muss. Diesen Inhalt für die *ἐπιστήμη ἑαυτοῦ* aber anzugeben ist Kritias ausser Stande. Denn wollte er die Wahrheit sagen, so müsste er das *ἀγαθόν* und *κακόν* nennen. Damit aber hätte er den sophistischen Standpunkt aufgegeben, denn das Wesen der Sophistik bestand ja in der Leugnung eines für alle Fälle giltigen sittlichen Massstabes und in der Verwischung der Grenze zwischen Gut und Böse. Deshalb hilft sich Kritias mit einem Wortspiel und macht aus der *ἐπιστήμη ἑαυτοῦ* die *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* oder die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*. Das Wortspiel stammt offenbar nicht von Kritias selbst, sonst wäre es unbegreiflich, wie er dem Sokrates vorwerfen konnte, dieser habe ihn absichtlich missverstanden, um ihn in Verlegenheit zu setzen. (*ταῦτα πολλοῦ δεῖ σε λεληθέναι.* 166. C.) Offenbar war die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* eine in sophistischen Kreisen übliche Redensart. Dass dieselbe keinen Anspruch

auf Wahrheit erheben kann, ist im ersten Theile der Abhandlung nachgewiesen worden. Erklärt aber muss noch werden, warum Sokrates die Begriffsbestimmung, die Sophrosyne sei das Wissen des Wissens, in so ausführlicher Weise widerlegt, dass es fast scheint, als ob dieser Theil des Gespräches der Höhepunkt des ganzen Dialoges sei. Ich will versuchen, meine Ansicht an einem Beispiel deutlich zu machen. Wenn heute einem denkenden Manne, der dem politischen Leben fern steht, dem es aber Ernst ist mit der Lösung der socialen Frage und der das Mittel, dem socialen Elend zu steuern in der Einmischung, d. h. in einem Zwange des Staates sähe, ein Gegner aus den Kreisen der Berufspolitiker mit der Behauptung entgegenträte, dass das Heilmittel für die Noth des Volkes nicht der Zwang des Staates, sondern die Freiheit der Selbsthilfe sei, so würde diese Behauptung den Vertreter der Theorie von der Staatshilfe zunächst überraschen. Denn auf jeden Deutschen wirkt das Wort „Freiheit" mit einer Art zauberischer Gewalt. Sobald er sich aber von seiner Ueberraschung etwas erholt hat, würde er daran gehen das blendende Wort von der Freiheit der Selbsthilfe zu untersuchen. Er würde finden, dass der Einzelne, dem kein anderes Kapital zu Gebote steht als seine körperliche Arbeitskraft, allein überhaupt nicht im Stande sei, sich aus seiner Nothlage herauszuhelfen, sondern dass nur ein Zusammenschliessen Vieler, oder eine Genossenschaft, den beabsichtigten Zweck erfüllen könne. Wenn er das Wesen der Genossenschaft untersuchte, könnte ihm nicht entgehen, dass zum Bestehen einer Gemeinschaft, von der bestimmte Leistungen verlangt werden, ein gewisser Zwang nöthig sei, ein Zwang, der im Verhältniss der Grösse der verlangten Leistung wachsen muss. So würde er durch blosses Nachdenken zu dem Ergebniss kommen, dass dem Zwang der Staatshilfe gar nicht die Freiheit der Selbsthilfe entgegengesetzt werden kann, sondern dass die Frage nur ist, ob die natürliche Gemeinschaft, in die jeder Mensch hineingeboren wird, der Staat, oder ob eine gewählte d. i. zufällige Gemeinschaft den nöthigen Zwang ausüben soll. Selbstverständlich ist zur Lösung mancher Aufgabe die zufällige Gemeinschaft besser geeignet als die natürliche; nur darf man nicht das Wesen der einen als Freiheit preisen, das der anderen als Zwang verdächtig machen. Denselben Zauber, welchen das Wort Freiheit auf den Deutschen ausübt, hatte das Wort Wissen für die gebildeten Zeitgenossen Platos. Es ist daher kein Wunder, dass Sokrates in unserem Dialoge der ἐπιστήμη ἐπιστήμης eine so ausführliche Widerlegung zu Theil werden lässt. Wie klug das Wort vom Wissen des Wissens ersonnen ist, dafür spricht die Thatsache, dass sich noch nach Jahrtausenden die Gelehrten abmühen, um in dem bon mot des geriebenen Sophisten, welcher der Urheber der Redensart ist, einen tiefen Sinn zu entdecken. Bei der Untersuchung des Begriffes vom Wissen des Wissens verfährt Sokrates streng methodisch. Er geht von dem richtigen Gedanken aus, dass jedes Wissen von Begriffen einen doppelten Inhalt haben muss, dass zur vollständigen Erkenntniss eines Begriffes die Erkenntniss seines contrairen Gegensatzes nothwendig gehört. Das Wissen vom kranken Körper, die Heilkunde ist nicht denkbar ohne die Kenntniss des gesunden Körpers, das Wissen des Rechts nicht möglich ohne die Erkenntniss des Unrechts, das Wissen von der Bewegung, die Mechanik, setzt die Kenntniss von dem Begriff der Ruhe voraus. Danach muss das Wissen des Wissens auch die Erkenntniss des Nichtwissens umfassen und Sokrates kommt zu dem ganz richtigen Ergebniss, dass man auf Grund der ἐπιστήμη ἐπιστήμης auch wissen müsste, was man nicht weiss. Sokrates aber begnügt sich mit diesem Resultate noch nicht, sondern untersucht auf induktivem Wege das Genetiv-Verhältniss in dem neuen Be-

griffe. Von den verschiedenen Beziehungen, welche der Grieche durch den Genetiv ausdrücken kann, sind natürlich nur zwei zu brauchen, die Richtung der Thätigkeit und die Vergleichung. Das Wissen des Wissens aber lässt sich weder als genetivus objectivus noch als genetivus comparationis auffassen. Daher schliesst Sokrates, dass der Begriff unmöglich ist. Um aber die völlige Haltlosigkeit der Behauptung des Kritias zu zeigen, gibt Sokrates die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* in einem viel weiteren Umfang als möglich zu, als sein Gegner angenommen hatte und zeigt unwiderleglich, dass alles Wissen für die Menschheit werthlos sei ausser dem Wissen von Gut und Böse. Dem Einwande, dass die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* ja auch das Wissen von Gut und Böse umfasse, begegnet er durch den Hinweis auf die Aufgabe jeder einzelnen Wissenschaft. Da die Heilkunde nach wie vor ihre Aufgabe Menschen gesund zu machen erfüllen wird, wie die Baukunde die ihrige, so bleibt für die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* eben kein Platz übrig. Das Wesen der *σωφροσύνη* ist von dem sophistisch gebildeten Kritias eben so wenig gefunden worden, wie von dem kindlich naiven Charmides. Die Sophistik lehrt zwar, so dürfen wir den Inhalt des zweiten Theiles unseres Dialoges zusammenfassen, die Kunst, feine Wortunterschiede zu machen und im Gespräch den Gegner durch unerwartete Wendungen zu überraschen, aber von dem wahren Inhalt des Begriffes der Sophrosyne lehrt sie nicht nur nichts, sondern sie setzt sogar das Wesen dieser Tugend in das Streben nach dem eigenen Vortheil. Zwar scheuen sich die adeligen Sophistenschüler noch, ihre wahre Gesinnung unverhohlen auszusprechen, indem sie ihre Meinung theils in das Gewand unverfänglicher Worte kleiden (*τὸ ἑαυτοῦ πράσσειν, πρᾶξις τῶν ἀγαθῶν, γνῶναι ἑαυτόν*) theils den sittlichen Begriffen eine willkürliche Deutung geben, die darauf berechnet ist Andere zu täuschen und zu verwirren (*ἐπιστήμη ἐπιστήμης*). Die Thatsache aber, dass unter den Händen der Sophistik der für das ganze Staatswesen so wichtige Begriff der Sophrosyne*) sich zu einem leeren Nichts verflüchtigt hat, bleibt bestehen und daraus folgt mit Nothwendigkeit, dass der Adel seiner gegenwärtigen sittlichen Bildung nach nicht geeignet ist, den Staat zu lenken. Auch derjenige Theil des Adels, der wie Charmides von den verderblichen Lehren der Sophistik noch nicht angesteckt ist, besitzt die zur Führung und Leitung des Volkes nothwendigste Eigenschaft nicht. Denken wir uns Charmides erwachsen, so wird er zufrieden sein ein Leben behaglichen Genusses zu führen, er wird zwar in hohem Masse die Fähigkeit zu repräsentieren besitzen (*ἡσυχιότης τις*), aber der Wille, mit dem Volke in Berührung zu treten und mit demselben für das Wohl des Vaterlandes zu arbeiten, wird ihm mangeln, (*αἰδώς*). Plato, der auch das politische Leben seiner Zeit mit regem Interesse beobachtete, konnte nicht entgehen, wie sehr der Mangel der Sophrosyne seiner Vaterstadt geschadet hatte. Sollte das Vaterland nicht seinem raschen Untergange entgegen gehen, so musste die Leitung der Staatsgeschäfte wieder den Character massvoller Besonnenheit erhalten, den sie einst in den Tagen des Aristides und Kimon gehabt hatte. Plato würde nicht Plato sein, wenn er diese massvolle Gesinnung bei der Menge, den *πολλοί* gesucht hätte. Abstammung und politische Ueberzeugung wiesen ihn auf den Adel hin. In den Kreisen des Adels gibt es noch Jünglinge, die sich leicht zur Sophrosyne erziehen lassen. Freilich muss sich der Adel ebensowohl von jener Beschränktheit,

---

*) *πόλις σωφρόνως οἰκοῦσα εὖ ἂν οἰκοῖτο.* 162 A. *ὑπὸ σωφροσύνης οἰκία τε οἰκουμένη ἔμελλε καλῶς οἰκεῖσθαι πόλις τε πολιτευομένη καὶ ἄλλο πᾶν οὗ σωφροσύνη ἄρχοι.* 171 E.

die in der häuslichen Erziehung herrscht, frei machen, wie er der sophistischen Modethorheit den Rücken wenden muss. Die Erziehung des Adels muss von Grund aus umgestaltet werden. Der Mann, welcher im Stande ist die Erziehung umzugestalten und damit die sittliche Wiedergeburt des ganzen Staates herbeizuführen, lebt bereits im Verkehr mit dem Adel, wird aber in seiner wahren Bedeutung nicht begriffen. Er besitzt das Wissen, auf dem eben jede Tugend ohne Ausnahme ruhen muss, das Wissen von Gut und Böse. Man wende nicht ein, dass die Begriffsbestimmung, die *σωφροσύνη* sei Wissen des Guten und Bösen, von Kritias ausgesprochen worden ist. Die Worte sind allerdings sein, aber es ist zu beachten, dass er sie nur ausspricht, weil er von Sokrates dazu gezwungen wird. Sokrates hat seine Fragen so geschickt gewählt, dass Kritias schliesslich nichts übrig bleibt als das von Jenem gewünschte Resultat auszusprechen.

Aus dem Wissen von Gut und Böse stammen die *καλοὶ λόγοι,* die Zaubersprüche oder *ἐπῳδαί,* durch die die Leidenschaften besänftigt und in Schranken gehalten werden. Die schönen Reden werden *ἐπῳδαί* genannt, um anzudeuten, dass sie einer überirdischen Quelle entstammen. Dass sich Sokrates im Zusammenhang wusste mit himmlischen Mächten, zeigt seine Auffassung von dem in seinem Innern waltenden *δαιμόνιον.* In dem Lichte einer gottbegnadeten Persönlichkeit sah Plato den geliebten Lehrer, dessen sittlich belebenden Einfluss er an sich selbst erfahren hatte. Um für diesen geheimnissvoll wirkenden Einfluss seine Standesgenossen empfänglich zu machen und dadurch zur Wiedergeburt das athenischen Staatswesens beizutragen, dazu schrieb Plato seinen Charmides. Die künstlerische Anlage des Dialoges, in dem neben Sokrates nur zwei Mitglieder des Adels als Theilnehmer des Gespräches auftreten, machte es nothwendig, dass der Hinweis auf Sokrates durch den Mund des Kritias erfolgte. Das Auftreten dieses Sophistenschülers in unserem Dialoge ist nur begreiflich, wenn die Abfassung des Charmides vor das Jahr 404 fällt. Den gewissenlosen und bis zur Rohheit rücksichtslosen Führer der Dreissig konnte Plato in diesem Tone nicht sprechen lassen.

Wir sind am Ende. Ich hoffe durch meine Arbeit einen Gesichtspunkt für die Auffassung des Dialoges hervorgehoben zu haben, der meines Wissens bisher noch nicht hervorgehoben worden ist. Mehr erreicht zu haben kann ich nicht hoffen. Das im Charmides wie in anderen Dialogen Platos vorliegende Räthsel kann nach Schleiermachers grossartigem Gedanken nur auf Grund einer systematischen Betrachtung sämmtlicher Platonischer Schriften vollständig gelöst werden. Die Stellung jedes einzelnen Dialoges im System entscheidet endgiltig über seinen Inhalt und seine Bedeutung. Auch für den Charmides gilt das schöne Wort des Sokrates: *μεγάλου δή τινος ἀνδρὸς δεῖ, ὅστις τοῦτο κατὰ πάντων ἱκανῶς διαιρήσεται.* Ich erhebe keinen Anspruch dieser Mann zu sein.